

HỌ LAI VÀ VẤN ĐỀ TỘC THUỘC CỦA NGƯỜI MIẾU(*)

NGUYỄN VĂN THẮNG

Na Miếu (người Mèo) ở xã Cao Minh, huyện Trảng Định, tỉnh Lạng Sơn là một nhóm dựa trên mối quan hệ thân tộc tính theo dòng cha. Hiện nay nhóm này có 14 họ (clans) là *Dương, Hồ, Hoàng, Lâm, Lãng, Liễu, Lò, Lương, Mông, Ngô, Tài, Thạch, Trịnh* và *Vi*. Tuy về mặt lịch sử, người Miếu và người Hmông có những mối quan hệ chung về nguồn gốc, ngôn ngữ và văn hoá nhưng đa số các tên họ của họ lại có vẻ giống với các tên họ phổ biến ở những người khác tộc tại địa phương là người Kinh, người Nùng, và người Tày chứ không phải với người Hmông. Câu hỏi đặt ra là vậy có phải tất cả các dòng họ của người Miếu đều là các dòng họ gốc Miếu?

Kết quả của một nghiên cứu điểm mà tôi đã tiến hành ở người Miếu tại xã Cao Minh, huyện Trảng Định, tỉnh Lạng Sơn trong năm 1997 và 1998 cho thấy ngoài các họ gốc Miếu nhưng đã thay đổi tên gọi, các họ *Trịnh, Thạch, và Lương* là các họ lai, nghĩa là các họ khác tộc được nhập vào nhóm Miếu rồi được Miếu hoá. Trong bài viết này tôi sẽ trình bày về những con đường mà các dòng họ lai đã được liên hợp vào nhóm Miếu và được Miếu hoá như thế nào. Thông qua bài viết, tôi muốn cung cấp tư liệu và sự hiểu biết thêm về nguồn gốc của các dòng họ cũng như nguồn gốc của nhóm Miếu trong mối quan hệ với tộc thuộc của nhóm người này. Đặt trường hợp các họ lai của người Miếu trong một bối cảnh rộng hơn, tôi còn muốn đề cập tới một số vấn đề có liên quan tới tộc thuộc của các tộc người ở Việt Nam.

Vào năm 1997, người Miếu ở Việt Nam có khoảng 2.500 người, cư trú tập trung nhất

ở hai xã Cao Minh (710 người) và Khánh Long (219 người) thuộc huyện Trảng Định, tỉnh Lạng Sơn. Vì 71% dân số Cao Minh là người Miếu nên cư dân địa phương thường gọi xã này là “xã Miếu”. Ngoài ra, được biết họ còn phân bố ở xã Thuý Hùng, huyện Quảng Hoà, tỉnh Cao Bằng; xã Vũ Loan, huyện Na Rì, tỉnh Bắc Cạn và xã Kim Quan, huyện Yên Sơn, tỉnh Tuyên Quang. Vào năm 1993 và 1994, do thiếu đất canh tác, còn có 45 hộ gia đình người Miếu ở xã Cao Minh di cư vào sinh sống tại xã Đàng Hà, huyện Bù Đàng, tỉnh Sông Bé, nay thuộc tỉnh Bình Phước.

Trong bảng danh mục thành phần các dân tộc ở Việt Nam công bố vào năm 1979, *Na Miếu* là một phân nhóm của người Hmông (1). Nhưng kết quả nghiên cứu của tôi cho thấy họ là một nhóm riêng(2). Trước những năm 1940, người Miếu là một nhóm nội hôn tức thực hiện ngoại hôn theo dòng họ trong nội bộ nhóm của họ. Họ cũng không nhận con nuôi đời và cưới rể đời người khác tộc hay “người ngoài”. Vì vậy, có thể coi họ là nhóm thuần nhất về nguồn gốc. Tất cả họ đều là con cháu của những người tự gọi là “*Na Ta Mu*” (người Mu hay Hmu) đã di cư từ vùng Liễu Châu thuộc tỉnh Quảng Tây, Trung Quốc sang Việt Nam(3). Nhưng sau thời gian này, với sự liên hợp của các dòng họ lai, như phân tích dưới đây, người Miếu không còn là một nhóm thuần nhất về mặt nguồn gốc nữa.

I. SỰ HÌNH THÀNH CÁC DÒNG HỌ LAI VÀ QUÁ TRÌNH MIẾU HOÁ

Theo truyền thuyết, người Hmông có 12 họ nhưng trên thực tế, số lượng các họ của

người Hmông nhiều hơn con số này. Chẳng hạn, theo Bế Viết Đăng, người Hmông có 18 họ như *Giàng, Thào, Lò, Vừ, Sùng, Mã, Lùng, Hâu, Lý, Vàng, Tân, Tráng* v.v...(4) Trong khi đó Trần Hữu Sơn lại liệt kê được khoảng 30 tên họ ở người Hmông tại huyện Sa Pa, tỉnh Lào Cai(5). Thay vì giống với các tên họ của người Hmông, đa số các tên họ của người Miểu lại giống với các tên họ phổ biến ở người Tày, Nùng và Kinh tại địa phương. Người Miểu giải thích rằng sau khi cuộc khởi nghĩa của những nông dân người Mu chống lại sự thực dân hoá bằng quân sự, ách áp bức bóc lột của triều Mãn Thanh (1644-1912) và của những chúa đất người Hmu diễn ra vào khoảng thời gian 1854-1872(6) bị đàn áp đẫm máu, để tránh bị tiêu diệt, nhiều người Hmu đã rời bỏ quê hương ở vùng đông nam tỉnh Quý Châu chạy về phía nam tới vùng đông bắc Quảng Tây. Rồi từ đó, một bộ phận trong số họ đã chạy sang Việt Nam. Sau khi vào Việt Nam, tổ tiên họ vẫn sợ quân Mãn Thanh truy đuổi để tiêu diệt. Để giấu đi bản sắc riêng, tổ tiên họ đã phải gọi chệch tên họ của mình đi, chẳng hạn từ *Vi* thành *Vi*, *Giàng* thành *Dương* hoặc thay tên họ của mình bằng tên họ của người Tày. Nhưng do sự kiện này đã diễn ra đã quá lâu nên hiện nay người Miểu không còn nhớ được tên họ gốc của mình nữa. Bên cạnh đó họ nói rằng họ *Trịnh*, họ *Thạch* và họ *Lương* là họ của người Kinh, người Nùng, và người Thái đã liên hợp vào nhóm của họ thông qua các con đường mà họ gọi là *bán họ bán dân tộc*, tập quán nhận con nuôi đời và cưới rể đời cho giữ họ.

“Bán họ bán dân tộc” chỉ trường hợp họ Trịnh mà các thành viên của họ này vốn gốc là người Kinh nhưng đã tự nhận mình là người Miểu để được hưởng chính sách ưu tiên của Đảng và Nhà nước đối với các dân

tộc thiểu số. Thành viên luống tuổi nhất của họ Trịnh ở bản Vàng Can kể rằng ông tổ của họ Trịnh vốn là một hậu duệ của người Kinh đã chạy từ vùng Gia Lâm, Hà Nội lên Thất Khê để tránh tai họa của cuộc nội chiến giữa triều Lê và triều Mạc (1527-1592). Cách đây khoảng 3 đời, ông đã lấy vợ là người Miểu. Hiện nay, riêng ở bản Khuổi Giảo con cháu ông đã phát triển lên thành 9 hộ gia đình. Sau khi thành lập Khu tự trị Việt Bắc (10 tháng 8 năm 1956), Đảng và Nhà nước đã thực hiện các chính sách ưu tiên về kinh tế và xã hội đối với đồng bào các dân tộc thiểu số ở trong Khu như miễn thuế nông nghiệp, bao cấp về giáo dục và y tế, trợ cấp khó khăn... Để được hưởng những lợi ích của chính sách ưu tiên này, các thành viên của họ Trịnh đã tự nhận mình là người Miểu. Kể từ đó họ khai thành phần dân tộc của mình là “Miểu”, nói tiếng Miểu là tiếng mẹ đẻ và theo lối sống và các phong tục tập quán của người Miểu.

Thạch và Lương vốn cũng là họ của người Nùng, Kinh và Thái đã nhập vào nhóm Miểu thông qua tập quán nhận con nuôi đời và cưới rể đời được giữ họ. Như đã trình bày ở trên, Miểu là một nhóm dựa trên mối quan hệ thân tộc tính theo dòng cha. Vì vậy, dòng dõi của mỗi gia đình chỉ được tiếp nối khi tên họ của người cha được kế thừa và việc thờ cúng tổ tiên được thực hiện bởi những người con trai của các thế hệ tiếp nối. Vì nguyên nhân xã hội và tôn giáo này, các bậc cha mẹ người Miểu luôn mong muốn có con trai. Gia đình nào không có con trai thì tìm cách nhận con nuôi đời hoặc cưới rể đời cho con gái họ.

Người Miểu thường nhận con nuôi là con cái của các gia đình người đồng tộc hay khác tộc có nhiều con trai nhưng do nghèo khó buộc phải cho một trong những đứa con của

mình đi làm con nuôi đời. Trong trường hợp người con nuôi thuộc một họ hoặc một tộc khác với bố mẹ nuôi thì người bố nuôi phải thực hiện một nghi lễ để giới thiệu người con nuôi cho ma tổ tiên của mình biết và đổi tên họ của người con nuôi đó sang họ của mình. Sau nghi lễ tinh thần này người con nuôi sẽ mang họ và thành phần dân tộc của người bố nuôi và có mọi quyền lợi và nghĩa vụ như của một người con đẻ. Nói cách khác, người con nuôi được coi như con đẻ. Trong các trường hợp nhận con nuôi như thế này, người con nuôi được gọi là *ta dệ* và bố mẹ nuôi được gọi là *mì pả dệ*. Điều lôgích là đã có những người con nuôi thuộc một họ này được liên kết vào một họ khác hoặc khác tộc được liên kết vào nhóm Miếu. Vì vậy, sự pha trộn về nguồn gốc của các họ và của bản thân nhóm Miếu là không thể tránh khỏi. Nhưng theo tập quán của mình, người Miếu thường chỉ nhớ rõ họ tên những người đã khuất thuộc hàng tổ tiên theo dòng nam tới 2 thế hệ tính từ ego trở lên mà họ gọi là ma bố mẹ (*tsin mì pả*) và ma ông bà (*tsin cấu vớ*). Còn tất cả những người đã khuất thuộc hệ thứ ba trở lên, người Miếu gọi chung là ma cụ kỵ (*tsin coóng*). Vì vậy, thường sau 2 đời rất khó hoặc không có khả năng lần tìm ra dấu vết của những họ lai đã nhập vào nhóm Miếu thông qua tục nhận con nuôi theo hình thức này.

Về nguyên tắc, con nuôi phải mang họ người bố nuôi của mình. Nhưng trong trường hợp bố mẹ đẻ người con nuôi không muốn con mình mất họ thì có thể thương lượng với bố mẹ nuôi tương lai để cho anh ta được truyền tên họ cho một trong những đứa con (thường là con trai) sau này của anh ta. Để bù lại, con trai họ sẽ không đòi quyền thừa kế tài sản của bố mẹ nuôi khi họ qua đời. Theo người Miếu, việc thương lượng này chỉ

đạt kết quả trong trường hợp bố mẹ nuôi đã có con trai nhưng họ muốn nhận con nuôi để cho con trai đẻ của họ có anh có em và chia sẻ bớt những khó khăn trong cuộc sống sau này. Người Miếu gọi hình thức nhận con nuôi này là nhận con nuôi cho giữ họ. Với các trường hợp nhận con nuôi cho giữ họ, người con nuôi được gọi là *ta lje* và cha mẹ nuôi được gọi là *mì pả lje*. Các trường hợp nhận con nuôi này không dẫn tới sự hình thành các họ lai nếu người con nuôi là người đồng tộc. Nhưng trong trường hợp con nuôi là người khác tộc thì tên họ của người đó sẽ được truyền lại cho một trong những đứa con sau này của anh ta và được tiếp nối qua các thế hệ. Họ Thạch của người Nùng và họ Lương của người Kinh đã được nhập vào nhóm Miếu thông qua hình thức nhận con nuôi “ngoài” cho giữ họ này.

Ông Thạch Văn X. ở bản Vàng Can nhớ lại rằng ông tổ của dòng họ Thạch vốn là người Nùng An ở tỉnh Cao Bằng. Khi cha mẹ chết, ông trở thành trẻ mồ côi và đã được gia đình ông Lâm Văn Ch. người Miếu ở xã Khánh Long nhận về nuôi dưới dạng nhận con nuôi cho giữ họ. Sau khi lấy vợ và có con, một trong những đứa con của ông đã mang họ ông tức họ Thạch trong khi những người con còn lại đều mang họ mẹ. Vì vậy, Thạch vốn gốc là một tên họ của người Nùng đã được nhập vào nhóm Miếu. Tương tự, ông Lương Văn B. ở bản Khuổi Tó gốc là người Kinh ở Cao Bằng. Do quá nghèo, mẹ ông đã phải cho ông làm con nuôi một gia đình người Miếu ở xã Cao Minh. Sau này ông đã lấy vợ là người Miếu và người con trai cả của ông mang họ ông- họ Lương trong khi 7 đứa con còn lại đều mang họ Liễu tức họ mẹ.

Họ lai còn được liên kết vào nhóm Miếu thông qua tục cưới rể đời. Cưới rể đời thường diễn ra trong trường hợp gia đình người

Miếu chỉ có con gái hoặc đã có một con trai nhưng theo lời thầy cúng. (*cấu xướng*) con gái của gia đình đó phải cưới về nhà mình nếu không sẽ gặp những bất hạnh trong cuộc sống vợ chồng sau này. Trong khi đó các gia đình có nhiều con trai nhưng do quá nghèo không thể trả được “tiền cưới” cho gia đình nhà gái nên đành phải để cho con trai mình đi làm rể đời.

Trong trường hợp cưới rể, chàng rể phải sang sống hẳn cùng với gia đình nhà vợ. Tuy anh ta được mang tên họ cho tới cuối đời song các con của anh ta phải mang họ mẹ chứ không phải tên họ của anh ta. Chẳng hạn, chị Thạch Thị K. ở bản Vàng Can cưới anh Trịnh Văn Đ. làm chồng. Tuy hiện nay anh Đ. vẫn mang tên họ của mình nhưng các con anh đều mang họ mẹ, tức họ Thạch.

Theo nguyên tắc, trong các trường hợp cưới rể, con cái phải mang họ mẹ và tính theo dòng mẹ. Song trong trường hợp bố mẹ đẻ người con rể không muốn cho con mình bị mất họ có thể xin gia đình thông gia để cho một trong những đứa con sau này của anh ta được mang họ bố. Để bù lại, họ sẽ giảm đi một nửa số “tiền cưới” mà gia đình nhà gái phải trả cho mình. Nguyên vọng của họ sẽ được chấp nhận trong trường hợp gia đình thông gia đã có con trai nhưng phải cưới chồng cho con gái vì tin theo lời của thầy bói như đã trình bày ở trên. Trong trường hợp này người con rể có quyền được truyền tên họ của mình cho một trong số những người con - thường là con trai của mình. Người Miếu gọi hình thức cưới rể này là cưới rể đời cho giữ họ.

Nhưng hình thức cưới rể đời cho giữ họ sẽ chỉ dẫn tới sự hình thành họ lại khi chàng rể là người khác tộc. Chẳng hạn, bà Vi Kim Th. ở bản Vàng Can cưới ông Lương Xuân Q. là

người Thái. Trong khi đứa con đầu của bà mang họ *Lương* tức họ của bố, những đứa con còn lại đều mang họ *Vi* tức họ mẹ.

Như vậy, tuy người Miếu theo chế độ phụ quyền nhưng trong trường hợp cưới rể, người chồng phải cư trú hẳn bên nhà vợ. Con cái về nguyên tắc phải mang họ mẹ và tính theo dòng mẹ và vì vậy phải thờ cúng tổ tiên bên phía mẹ chứ không phải bên phía cha. Hơn nữa, trong trường hợp cưới rể, còn có sự hoán vị về giới: chàng rể được đối xử như một “cô dâu” hay một “người vợ”; ngược lại, cô dâu được đối xử như một “chàng rể” hay một “người chồng”. Chính vì vậy, người vợ sẽ được thừa kế tài sản của bố mẹ đẻ như tất cả những người anh em trai của mình trong khi đó chồng của cô ta không có quyền này. Anh ta cũng sẽ không có quyền thừa kế tài sản của bố mẹ đẻ của mình khi họ qua đời vì sau lễ giới thiệu anh ta cho ma tổ tiên của nhà vợ vào ngày cưới, anh ta trở thành người của gia đình và dòng họ nhà vợ và trở thành *người ngoài* đối với gia đình và dòng họ của bố mẹ đẻ của anh ta; trong khi đó theo tập quán của người Miếu, của cải của bố mẹ khi chết không thể chia cho người ngoài được. Đặc biệt, người vợ sẽ giữ vai trò chính trong việc quyết định các công việc của gia đình.

Thông qua các trường hợp “bán họ bán dân tộc”, nhận con nuôi “ngoài” và cưới rể “ngoài” cho giữ họ, các họ Trịnh, Thạch, và Lương của người Kinh, người Nùng và người Thái đã liên hợp vào nhóm Miếu đã được khoảng từ một tới vài thế hệ. Hiện nay, tất cả thành viên các dòng họ này đều nói tiếng Miếu như tiếng mẹ đẻ và tuân theo lối sống và tập quán của người Miếu. Đặc biệt, họ tự xem mình và người Miếu gốc cũng coi họ là người Miếu. Trừ các thành viên của họ Lương mới nhập vào nhóm Miếu được một đời nên vẫn còn nhớ rõ gốc gác của mình là

người Thái hay người Kinh, chỉ có một hai người cao tuổi nhất của họ Trịnh và họ Thạch còn nhớ được gốc họ của mình. Vì vậy, có thể coi các dòng họ lai này đã bị Miếu hoá.

Các thông tin viên người Miếu cho biết quá trình Miếu hoá của những người con nuôi “ngoài” được giữ họ không giống với của những người “bán họ bán dân tộc” và những người “ngoài” ở rể đời được giữ họ. Do các trẻ em người khác tộc được các gia đình người Miếu nhận làm con nuôi thường ở lứa tuổi còn nhỏ nên quá trình Miếu hoá mà thông qua đó các em được xã hội hoá vào đời sống và văn hoá của người Miếu không khác gì lắm so với trẻ em Miếu gốc, nghĩa là thông qua quá trình nuôi dạy của cha mẹ và các anh chị em nuôi. Cụ thể, đó là qua việc cho các em ăn những thức ăn được nấu theo kiểu Miếu, dạy các em nói tiếng Miếu, phân công cho các em làm các công việc phù hợp với tuổi tác và giới tính theo quan niệm của người Miếu, cho các em tham gia và chứng kiến các nghi lễ trong gia đình và trong cộng đồng của người Miếu... Trái lại, những người khác tộc liên hợp vào nhóm Miếu qua con đường “bán họ và bán dân tộc” và ở rể đời khi đã ở tuổi trưởng thành nên phải tự xã hội hoá mình một cách có ý thức vào lối sống và văn hoá của người Miếu. Nói một cách khác, họ tự hoà mình vào lối sống và văn hoá của người Miếu bằng cách lắng nghe, quan sát, và nhập tâm. Dẫu vậy, trong số họ có những người như ông Trịnh Quỳ H. ở bản Vàng Can có thể kể về lịch sử và văn hoá của người Miếu rõ ràng hơn một số người Miếu gốc. Tới mức năm 1993, ông đã được lựa chọn vào đội văn nghệ của xã Cao Minh đi biểu diễn nhạc cụ và các bài dân ca (*tu sĩ*) của người Miếu tại các hội diễn văn nghệ hàng năm ở các cấp.

II. HỌ LAI VÀ VẤN ĐỀ TỘC THUỘC CỦA NGƯỜI MIẾU

Qua trình bày ở trên có thể thấy, cũng như các trường hợp nhận con nuôi “ngoài” và cưới rể “ngoài” cho giữ họ, các trường hợp nhận con nuôi “ngoài” và cưới rể “ngoài” không được giữ họ cũng dẫn tới sự pha trộn về nguồn gốc của các dòng họ và của nhóm Miếu. Như đã trình bày ở trên, do sau khoảng hai đời con cháu thường không còn biết rõ được họ gốc và thành phần dân tộc gốc của ông tổ của mình nữa, các thành viên của một dòng họ bao gồm những người tin mình là con cháu của một ông tổ chung phân biệt với người của các dòng họ khác bởi một tên họ riêng, các nghi lễ thờ cúng tổ tiên riêng và đặc biệt bởi *tabu* kết hôn với nhau, thường chẳng bận tâm gì về nguồn gốc chung mà họ đang cùng chia sẻ. Qua đây có thể thấy rằng không phải tất cả các dòng họ của người Miếu đều là các dòng họ Miếu gốc và vì vậy, không phải tất cả người Miếu hiện nay đều là con cháu của những người Hmu nhập cư từ Liễu Châu, Quảng Tây, Trung Quốc. Nguồn gốc mà hiện nay họ nghĩ là có chung với nhau chỉ là tương tượng. Các trường hợp họ lai của người Miếu cũng gọi lên rằng nguồn gốc chung của một dòng họ cũng như của một tộc người có thể là thật hay chỉ là truyền thuyết nhưng các thành viên của nó lại tin như là thật mà thôi.

Như đã thảo luận ở trên, ông tổ của họ Trịnh gốc là người Kinh. Nhưng con cháu của họ Trịnh đã tự nhận mình là người Miếu để được hưởng những lợi ích của các chính sách ưu tiên về kinh tế-xã hội của Đảng và Nhà nước đối với các dân tộc thiểu số. Trường hợp này cho thấy rằng thành phần tộc người là một biến số khi các thành viên tộc người lấy nó như một phương tiện để đạt được những lợi ích kinh tế-xã hội riêng. Vậy

thành phần tộc người không chỉ là sản phẩm của mối quan hệ gắn bó “bẩm sinh” tức mối quan hệ chung về nguồn gốc (có thật hay tưởng tượng) giữa các thành viên tộc người và các đặc trưng văn hoá mà họ coi như những dấu hiệu riêng phân biệt nguồn gốc mà họ có chung với nhau mà còn là sản phẩm của các mối quan hệ mang tính thực dụng của họ nữa. Vì thành phần tộc người còn là sản phẩm của các mối quan hệ thực dụng, người ta là ai còn phụ thuộc vào hoàn cảnh kinh tế-xã hội mà trong đó người ta sống và thể hiện bản sắc của mình. Có thể dẫn thêm một bằng chứng nữa về việc “thay đổi” thành phần dân tộc nhằm đạt được những mục đích thực dụng. Theo Nguyễn Ngọc Minh, tác giả của bài “Khai man lý lịch làm người thiểu số” đăng trên báo Lao Động số ra thứ Tư ngày 14 tháng 3 năm 2001, trong tổng số gần 3.000 học sinh, sinh viên ở tỉnh Bắc Giang có tới 801 người khai man là người dân tộc thiểu số. Xác minh tại các trường cao đẳng sư phạm, trung học y tế, 8 trường phổ thông dân tộc nội trú của tỉnh này và 12 trường đại học, cao đẳng ở Thái Nguyên và Hà Nội, kết quả là hầu hết các trường đều có hiện tượng khai man lý lịch là người dân tộc thiểu số. Thậm chí ở hai trường phổ thông Dân tộc nội trú huyện Lục Ngạn và huyện Sơn Động (Bắc Giang) có tới trên 50% số học sinh là đối tượng “người dân tộc thiểu số”. Theo tác giả, sở dĩ rất nhiều học sinh, sinh viên ở Bắc Giang phải cố gắng chạy được giấy tờ chứng nhận là con em dân tộc vì ngoài chế độ ưu tiên trong thi cử vào các trường đại học, cao đẳng, còn là chính sách đãi ngộ hàng tháng đối với học sinh, sinh viên là con em các dân tộc thiểu số.

Trong khi người ta tự xác định mình là ai còn phụ thuộc vào lợi ích riêng thì có lẽ

không có gì đáng ngạc nhiên khi người ta từ thành phần dân tộc này đổi sang thành phần dân tộc khác và cũng chẳng có gì đáng ngạc nhiên khi một số nhóm đã được xác định thuộc về cùng một dân tộc vào năm 1979 nay đang yêu cầu được xác định lại để được công nhận là các dân tộc riêng. Rất có thể trong số các nhóm này, có nhiều nhóm xác định chưa chính xác, vì vậy cần phải đầu tư nghiên cứu để xác định lại. Nhưng không ngoại trừ có những nhóm yêu cầu được xác định lại để được công nhận là những dân tộc riêng chỉ vì những mục đích thực dụng. Chẳng hạn, người ta làm việc đó để nhận được số lượng tiền đầu tư của nhà nước và của các tổ chức quốc tế; có các đại diện tham gia chính quyền địa phương và trung ương; có số lượng học sinh được vào học ở các trường dân tộc nội trú... ngang bằng với của một dân tộc chứ không phải của một phân nhóm của một dân tộc. Vì vậy, trong khi nghiên cứu thành phần tộc người, một trong những vấn đề hết sức quan trọng là nghiên cứu ảnh hưởng của điều kiện kinh tế-xã hội mà trong đó các tộc người sống và quan hệ tương tác với nhau cũng như của các chính sách phát triển kinh tế-xã hội tới ý thức của các thành viên tộc người trong việc tự xác định họ là ai.

Trong hai hội nghị bàn về các tiêu chuẩn xác định thành phần dân tộc được tổ chức vào tháng 6 và tháng 11 năm 1973, các đại biểu trong đó đa số là các nhà dân tộc học đều nhất trí rằng trong 3 tiêu chuẩn chủ yếu áp dụng để xác định thành phần các dân tộc gồm đặc trưng ngôn ngữ, văn hoá và ý thức tự giác tộc người; ý thức tự giác dân tộc được coi là “quan trọng hàng đầu”(7). Tòì cũng nhất trí rằng trong khi xác định thành phần tộc người phải dựa vào tự ý thức của các thành viên tộc người về thành phần dân tộc

của họ. Nhưng điều cần lưu ý ở đây là ý thức tự giác tộc người cũng là một biến số bởi các thành viên một tộc người tự xác định mình là ai còn phụ thuộc vào hoàn cảnh là việc tự xác định thành phần dân tộc của họ sẽ có ảnh hưởng tới lợi ích riêng của họ như thế nào. Vì vậy, tùy theo hoàn cảnh họ có thể nhận là thuộc về tộc người này hay tộc người khác, nhất là ở các địa phương mà biên giới ngôn ngữ và văn hoá giữa các tộc người đã trở nên không rõ ràng, việc thẩm định lời tự xác nhận hay tự báo thành phần dân tộc của các thành viên tộc người đã trở nên khó khăn.

Theo kết quả phân loại tộc người vào năm 1979, giống như các dân tộc không phải là Kinh, người Miểu được xếp vào hàng các dân tộc thiểu số. Việc phân loại người Kinh là dân tộc đa số và 53 các dân tộc còn lại là thiểu số là dựa trên tiêu chí về tỷ lệ dân số. Nhưng việc phân loại các tộc người theo các giai đoạn phát triển cụ thể của sơ đồ tiến hoá của phương thức sản xuất chung của nhân loại mà mỗi tộc người đã đạt tới vào thời điểm phân loại, “dân tộc đa số” và “dân tộc thiểu số” lại hàm nghĩa “tiến bộ” và “lạc hậu”. Vì người Kinh được xác định là đã đạt tới giai đoạn phát triển cao nhất của phương thức sản xuất phong kiến trong khi các dân tộc thiểu số được coi là đang còn ở vào giai đoạn tiền hay sơ kỳ của phương thức sản xuất này nên người Kinh sẽ được hiểu là tiến bộ hay văn minh còn các dân tộc thiểu số là lạc hậu so với người Kinh. Trong số các dân tộc thiểu số, các dân tộc có dân số đông và được xác định đã ở vào giai đoạn sơ kỳ của phương thức sản xuất phong kiến ở từng khu vực như người Thái ở vùng Tây Bắc và người Tày ở vùng Đông Bắc... sẽ được hiểu là tiến bộ hơn các dân tộc thiểu số khác chưa đạt tới giai đoạn phát triển này như các dân tộc

không phải là Thái ở vùng Tây Bắc và các dân tộc không phải là Tày ở vùng Đông Bắc. Trong khi bàn về các quá trình tộc người, có quan điểm cho rằng xu hướng chính là các dân tộc thiểu số sẽ liên kết và đồng hoá vào với dân tộc đa số tức vào với người Kinh hoặc các dân tộc có dân số đông và tiến bộ hơn ở từng khu vực (8). Nhưng trường hợp các họ lai của người Miểu và diễn tiến của quá trình tộc người hiện nay gợi lên rằng quan điểm trên có lẽ cần phải được thẩm định lại.

Chú thích

* Đây là bản đã hoàn thiện của báo cáo (chưa xuất bản) trình bày tại hội thảo về “Các cộng đồng tộc người trong môi trường biến đổi” tổ chức tại Chiềng Mai, Thái Lan trong thời gian từ 9 đến 15 tháng 12 năm 1998.

1. Tạp chí Dân tộc học, số 1, 1979, tr. 59-63.
2. Nguyen Van Thang, 2001. *Ambiguity of Identity: the Case of Na Mieu in Vietnam*. Ph.D dissertation. University of Washington.
3. Nguyen Van Thang, 2001. Tài liệu đã dẫn
4. Bế Viết Đăng, 1978. *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (Các tỉnh phía Bắc)*. Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội.
5. Trần Hữu Sơn, 1996. *Văn hoá Hmông*. Hà Nội: Nxb. Văn hoá dân tộc.
6. Liên quan tới cuộc khởi nghĩa này của người Hmu xem Siu-woo Cheung, 1995. “Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China” in *Cultural Encounters on China’ Ethnic Frontiers*. Ed., Stevan Harrell. Seattle and London: University of Washington Press. Pp. 217-248.
7. Bế Viết Đăng, 1975. *Về danh mục các dân tộc thiểu số ở miền Bắc nước ta trong Về vấn đề xác định thành phần các dân tộc thiểu số ở miền Bắc Việt Nam*. Hà Nội, Nxb. Khoa học xã hội, tr. 139-181.
8. Nguyễn Nam Tiến, 1975. *Bước đầu tìm hiểu các quá trình tộc người ở miền Bắc nước ta hiện nay trong Về vấn đề xác định thành phần các dân tộc thiểu số ở miền Bắc Việt Nam*. Hà Nội, Nxb. Khoa học xã hội, tr. 139-181.